

KATHOLIEKE UNIVERSITEIT LEUVEN
FACULTEIT THEOLOGIE EN RELIGIEWETENSCHAPPEN



IK ZOU VERKIEZEN BIJ CHRISTUS TE BLIJVEN
VEELEER DAN BIJ DE WAARHEID
EEN RELIGIEUZE LEZING VAN FJODOR
DOSTOJEVSKI'S ROMANS.

Promotor

Prof. Dr. Peter DE MEY

Scriptie 2,
Bachelor in de Godgeleerdheid en
de Godsdienstwetenschappen
(derde gedeelte)

door

Jasper DE JAEGER

2013

WOORD VOORAF

Voorliggend werk is de vrucht van een kiem die gezaaid werd in het tweede jaar van de derde graad secundair onderwijs. Mijn toenmalige leerkracht Nederlands, de briljante Daniël David, schotelde de leerlingen een overzicht van belangrijke romans van de afgelopen twee eeuwen voor. Eén bepaalde auteur sprong daar voor mij uit en wist me uitermate te boeien, dankzij zijn getormenteerde levenswandel en gesitueerdheid binnen de Russische cultuur: Fjodor Michajlovitsj Dostojevski. Gedurende de zomervakanties waagde ik me aan een aantal boeken van hem. Tijdens een pelgrimage naar Santiago de Compostela rijpte het idee om Dostojevski onderwerp te maken van mijn bachelorscriptie.

Deze scriptie zou nooit tot stand zijn gekomen zonder de liefhebbende zorg en bijstand van mijn mama, papa, zus en vriendin Melanie, waarvoor ik hen oprecht dankbaar ben.

Dit onderzoek geschiedde onder deskundige begeleiding van professor Peter De Mey, die ik hartelijk wil danken voor de professionele correcties, de verhelderende bijeenkomsten en de aanwijzingen die ik van hem mocht ontvangen.

INHOUDSTAFEL

<i>Woord vooraf</i>	<i>II</i>
<i>Inhoudstafel</i>	<i>III</i>
<i>Bibliografie</i>	<i>IV</i>
<i>Inleiding</i>	<i>VI</i>
<i>I.</i>	<i>Een religieuze biografische schets</i> _____ <i>1</i>
§ 1.	Jeugd jaren in een vroom gezin _____ <i>1</i>
§ 2.	De Petrasjevskikring _____ <i>1</i>
§ 3.	De verbanning in Siberië _____ <i>2</i>
§ 4.	De hoofdwerken: de periode 1860-71 _____ <i>3</i>
A.	Misdaad en straf (1866) _____ <i>4</i>
B.	De idioot (1868) _____ <i>4</i>
C.	Boze geesten (1872) _____ <i>5</i>
§ 5.	Dostojevski als gevestigd onderdeel van het literaire landschap: de periode 1871-1881 _____ <i>5</i>
<i>II.</i>	<i>Slavofiele en theologische stromingen in het 19^{de}-eeuwse Rusland</i> _ <i>7</i>
§ 1.	Ivan Kirejevski en Aleksej Khomjakov _____ <i>7</i>
§ 2.	Vladimir Solovjov _____ <i>8</i>
<i>III.</i>	<i>Theologische interpretaties van Dostojevski</i> _____ <i>10</i>
§ 1.	Wil van den Bercken: religieus realisme. _____ <i>10</i>
§ 2.	Van den Berckens lezing van De legende van de Grootinquisiteur _____ <i>12</i>
§ 3.	Van den Berckens visie op de spiritualiteit van starets Zosima _____ <i>13</i>
§ 4.	Diane Oenning Thompson: het Bijbelse woord _____ <i>14</i>
§ 5.	Het motief van de kenotische Christus bij Dostojevski _____ <i>15</i>
§ 6.	In hoeverre is Dostojevski Orthodox? _____ <i>16</i>
<i>Besluit</i>	<i>18</i>

BIBLIOGRAFIE

- ANDERSON, S.L., *On Dostoevsky* (Wadsworth Philosophers Series), Belmont, Wadsworth – Thomson Learning, 2001.
- CUNNINGHAM, D. S., The Brothers Karamazov as *Trinitarian Theology*, in G. PATTISON & D. O. THOMPSON, *Dostoevsky and the Christian Tradition* (Cambridge Studies in Russian Literature), Cambridge, Cambridge UP, 2008, 134-155.
- COPLESTON, F., *Russian Philosophy* (A History of Philosophy, 10), London - New York, Continuum, 2003.
- DIRSCHERL, D., *Dostoevsky and the Catholic Church*, Chicago, Loyola UP, 1986.
- DUNLOP, J. B., *Staretz Amvrosy: Model for Dostoevsky's Staretz Zossima*, Belmont, MA, Nordland, 1972.
- DURIF, E., *Dostoïevski Fiodor Mikhaïlovitch*, in *Dictionnaire des philosophes* 1 (1984) 774-777.
- FEDOTOV, G. P. (ed.), *A Treasury of Russian Spirituality*, Belmont, Nordland Publications, 1975.
- FRANK, J., *Dostoevsky. A Writer in His Time*, Princeton, Princeton University Press, 2010.
- GAVRILKIN, K., *Khomiakov, Aleksey S.*, in *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity* 1 (2011) 363-364.
- HAMBURG, G. M. & POOLE, A. R., *A History of Russian Philosophy 1830-1930. Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- JONES, M., *Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience* (Anthem Russian and Slavonic Studies), London, Anthem Press, 2005.
- KASACK, W., *Dostojevskij*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart* 2 (1999) 957-960.
- KHOMIAKOV, A. S., KIREEVSKII, I. V., & JAKIM, B., *On Spiritual Unity. A Slavophile Reader* (Esalen-Lindisfarne library of Russian philosophy), Hudson, Lindisfarne, 1998.*
- KLINE, G. L., *Russian Religious Thought*, in N. SMART *et al.* (ed.), *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, dl. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 179-229.
- KORNBLATT, J. D., *Divine Sophia. The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov*. Including Annotated Translations by Boris Jakim, Judith Deutsch Kornblatt, and Laury Magnus, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2009.*
- MORSON, G. S., *Dostoevskii, Fëdor Mikhailovich*, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998) 114-119.
- PYMAN, A., *The Prism of the Orthodox Semiosphere*, in G. PATTISON & D. O. THOMPSON, *Dostoevsky and the Christian Tradition* (Cambridge Studies in Russian Literature), Cambridge, Cambridge UP, 2008, 103-115.
- SCANLAN, J., *Dostoevsky, Fyodor Mikhailovich*, in *The Encyclopedia of Philosophy* 3 (2006) 99-102.
- SHOTTON, M., *Nineteenth-century Literature*, in *The Cambridge Encyclopedia of Russia and the former Soviet Union* (1994) 218-220.

- SUTHERLAND, S. R., *Atheism and the Rejection of God. Contemporary Philosophy and the Brothers Karamazov*, Oxford, Blackwell, 1977.*
- TERRAS, V., *A Karamazov Companion. Commentary on the Genesis, Language, and Style of Dostoevsky's Novel*, Madison, WI, University of Wisconsin Press, 2002.*
- THIESS, F., *Dostojewski. Realismus am Rande der Transzendenz*, Stuttgart, Seewald Verlag, 1971.
- THOMPSON, D. O., *Problems of the Biblical Word in Dostoevsky's Poetics*, in G. PATTISON & D. O. THOMPSON (ed.), *Dostoevsky and the Christian Tradition* (Cambridge Studies in Russian Literature), Cambridge, Cambridge UP, 2008, 69-99.
- VAN DEN BERCKEN, W., *Christian Fiction and Religious Realism in the Novels of Dostoevsky* (Anthem Series on Russian, East European and Eurasian Studies), London, Anthem Press, 2011.
- VAN DEN BERCKEN, W., *The Spectrum of Religious Interpretations of Dostoevsky*, in *Journal of Eastern Christian Studies* 62 (2010) 1-26.
- WILLIAMS, R., *Dostoevsky. Language, Faith and Fiction*, Waco, TX, Baylor University Press, 2008.
- ZENKOVSKY, V., *A history of Russian philosophy*. Vertaling G. L. KLINE, London, Routledge, 2003.

INLEIDING

Het werk dat u op het punt staat te lezen, is geenszins uniek in zijn opzet om een religieuze lezing van Dostojevski te presenteren. Dostojevski werd en wordt gewaardeerd en bewonderd door vele grote denkers voor de unieke kijk die hij biedt op de menselijke geest en existentie. Zowel bekende filosofen zoals Sigmund Freud, Albert Camus en René Girard als befaamde theologen zoals Karl Barth, Romano Guardini en Henri de Lubac namen de tijd om Dostojevski te integreren in hun inzichten. Bij elke bespreking van Dostojevski moet een auteur zich echter terdege bewust zijn van twee kloven die hem/haar van het onderzoeksobject scheiden. De afstand in tijd vormt een eerste kloof. Dostojevski stierf ruwweg 130 jaar geleden. In tussentijd kende Europa twee wereldoorlogen en zag Rusland de opkomst en val van een communistisch Sovjetregime. Een tweede kloof die de Europese onderzoeker scheidt van Dostojevski is de geografische afstand. Hoewel een grote invloed uitging van Europese Verlichtingsdenkers, waren in de Russische cultuur van de 19^{de} eeuw stromingen aanwezig die de blik richtten op Aziatische volkeren die leefden op de steppe.

Het wedervaren van het leven beeldhouwt mee het denken van een auteur. Het is niet anders bij Dostojevski, die naarmate zijn leven vorderde verschillende stadia in zijn wereldbeschouwing doorliep. Daarom presenteren we in een eerste hoofdstuk een biografische schets van Dostojevski met bijzondere aandacht voor religieuze ontwikkelingen. Verder wordt een blik geworpen op enige van zijn hoofdwerken.

Een auteur vertrekt bij het schrijven niet uit het niets. Hij ademt een geestesklimaat in, dat hij onderschrijft of waartegen hij zich tracht af te zetten. In hoofdstuk twee stellen we drie auteurs voor uit Dostojevski's omgeving die een beeld geven van het filosofische en theologische denken uit het 19^{de}-eeuwse Rusland: Ivan Kirejevski, Aleksej Khomjakov en Vladimir Solovjov.

Hoofdstuk drie behandelt diverse theologische interpretaties van religieuze inhoud in Dostojevski's literaire geschriften uit het eerste decennium van de 21^{ste} eeuw. De meeste aandacht gaat naar *De broers Karamazov* aangezien in die roman, geschreven vlak voor Dostojevski's levenseinde, de auteur zijn religieuze inzichten het meest gerijpt en uitgekristalliseerd zijn.

I. EEN RELIGIEUZE BIOGRAFISCHE SCHETS

§ 1. JEUGDJAREN IN EEN VROOM GEZIN

Om Dostojevski's perceptie van het christendom ten volle te vatten, werpen we een blik op de religieuze socialisatie die hij in zijn prille jeugd onderging. Fjodor Dostojevski zag het levenslicht op 30 oktober 1821 te Moskou als het tweede kind van een dokter, die worstelde met een alcoholprobleem¹. Het gezin Dostojevski was erg devoot en praktiserend Orthodox. Geregeld las een bevriende Orthodoxe diaken Bijbelverhalen voor aan de kinderen. Daarnaast hadden de uitstapjes naar het Kremlin en de Moskouse kathedralen een betoverend effect op de jonge Fjodor. Bovendien was het een jaarlijkse gewoonte dat moeder Dostojevski met haar kroost een excursie naar het Optinaklooster ondernam. Daar snoof Fjodor de wasem van de Russische vroomheid ten volle op. Zo groeide zijn ideaalbeeld van de Russische boer die leeft naar een geest van christelijke zelfopoffering².

Na de dood van zijn ouders bracht Dostojevski zijn tienerjaren door in een ingenieursschool te Sint-Petersburg. Daar las Dostojevski de grote 19^{de} eeuwse Russische literatoren. Naast Gogol trok vooral Poesjkin diepgaande lijnen in de ziel van Dostojevski. Tijdens de lectuur van Poesjkin werden paden geëffend in zijn geest voor latere beelden als vader Tsaar en zijn kinderen. De grote Dostojevskikenner Joseph Frank verwoordt die invloed als volgt:

If it was his mother who had given birth to him in the flesh, it was Pushkin who had given birth to him in the World of the spirit³.

Daarnaast verslond Dostojevski gedurende zijn schooljaren gretig boeken van Westerse auteurs als William Shakespeare, Friedrich Schiller, Victor Hugo, George Sand, Honoré de Balzac. Ook maakte hij op de schoolbanken kennis met het Duits idealisme en de Romantiek⁴. Na enige jaren gediend te hebben in het leger, gooide Dostojevski zich aan het einde van de 40er jaren op een literaire carrière. De roman *Arme mensen* maakte dat de jonge auteur opgemerkt werd in het literaire landschap door critici als Vissarion Belinski⁵.

§ 2. DE PETRASJEVSKIKRING

De jaren 1840 vormden een woelige periode in de geloofsontwikkeling van Dostojevski. Hij sloot zich aan bij een denktank gevormd rond een ambtenaar van het ministerie van Buitenlandse Zaken, Mikhail Petrasjevski. In de kring circuleerden socialistische en atheïstische ideeën. Op politiek vlak filosofeerden de leden over een idealistische nieuwe maatschappij, gebaseerd op West-Europese verlichtingsidealen. Na 1848, waarin een golf van revolutie Europa overspoelde, stelde de autocratische tsaar Nikolaas I orde op zaken⁶. Zijn geheime

¹ D. DIRSCHERL, *Dostoevsky and the Catholic Church*, Chicago, Loyola UP, 1986, p.42.

² J. FRANK, *Dostoevsky. A Writer in his Time*, Princeton, Princeton UP, 2010, p. 25-27.

³ *Ibid.*, p. 35-36.

⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁵ D. DIRSCHERL, *Dostoevsky*, p. 44-45.

⁶ *Ibid.*, p. 45, 48.

politie rolde de Petrasjevskikring met zijn bedreigende denkers voor het regime, op. Dostojevski en zijn kompanen werden veroordeeld tot de doodstraf. Het allerlaatste moment van de terechtstelling – de priester had reeds gesproken en zelfs het vuurpeloton had reeds aangelegd – ontvingen de veroordeelden gratie. Dostojevski keek dus letterlijk de dood in ogen wanneer de lopen van de geweren van het vuurpeloton op de opstandelingen gericht waren. Het hoeft geen betoog dat Dostojevski's psyche hier diep getroffen werd. Als alternatieve straf kreeg de revolterende intellectueel in 1849 een verbanning uit Sint-Petersburg opgelegd met daarbovenop enige jaren dwangarbeid in Siberië.

§ 3. DE VERBANNING IN SIBERIË

Dostojevski zou de komende acht jaren Sint-Petersburg niet meer terug zien. De eerste vier jaar verrichtte hij zware dwangarbeid in erbarmelijke omstandigheden in een strafkamp nabij Omsk in het krakend koude Siberië. Deze traumatiserende indrukken vinden hun neerslag in *Aantekeningen uit het dodenhuis*. De komende vier jaren was hij gedwongen soldaat in Semipalatinsk⁷. Men kan zich nauwelijks inbeelden welke diepgaande en traumatische invloed de gevangenschap had op de jonge intellectueel.

De schokkende ervaring in het kamp betekende een breuk in het leven van Dostojevski. Dit laat ons toe een aantal keerpunten in zijn denken aan te halen. Ten eerste doorbrak het contact met eenvoudige volksmensen en criminelen de abstracte theorieën gevormd tijdens het lidmaatschap van de Petrasjevskikring. De rauwe realiteit bracht Dostojevski tot het inzicht dat de intellectuele elite haar band met de bredere samenleving terug moest aanhalen⁸. Enkel wanneer intellectuelen en het volk de handen in elkaar sloegen, had het Russisch nationalisme kans om uit te groeien tot een krachtige beweging.

Ten tweede tekende zich in Dostojevski's denken een radicale gerichtheid op de Bijbel af⁹. Als jongeling verslond Dostojevski boeken. In het werkkamp echter was het enige toegelaten boek de Bijbel. Men kan zich inbeelden hoe gretig de jonge intellectueel zich temidden zijn misdadige omgeving vastbeet in de Heilige Schrift. Die enorme schriftkennis zou doorwerken in zijn volledige oeuvre. In *De gebroeders Karamazov* bijvoorbeeld refereren de voetnoten geregeld naar Bijbelcitataten.

Ten derde bekeerde Dostojevski zich opnieuw tot Christus¹⁰. Zoals hierboven reeds aangehaald, genoot Dostojevski een uitermate religieuze opvoeding. Maar dit geloof verschoof naar de achtergrond gedurende zijn contact met atheïstische denkers binnen de Petrasjevskikring. Daarom kan men vermoeden dat Dostojevski, na dit geflirt met atheïstische theorieën, in het strafkamp kwam tot een dieper en doorleefder geloof. Zijn nieuwe vorm van geloof nam minder de vorm aan van volksdevotie en dit ten voordele van een radicaler gerichtheid op Christus. De Christus, die hij aantrof in de Schrift, was zijn rots in de branding, midden een stinkende poel van ellende in het strafkamp.

⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁸ M. SHOTTON, *Nineteenth-century Literature*, in *The Cambridge Encyclopedia of Russia and the former Soviet Union* (1994) 218-220, p. 219.

⁹ Voor de tweede, derde en vierde ommeslag in Dostojevski's denken o.i.v. de Siberische jaren, ben ik schatplichtig aan Denis Dirscherls analyse, waarop ik vervolgens zelf verder reflecteer. D. DIRSCHERL, *Dostoevsky*, p. 49.

¹⁰ *Ibid.*, p. 51.

Ten vierde wijst Denis Dirscherl in zijn boek *Dostoevsky and the Catholic Church* op een overgang in interesses binnen Dostojevski's denken. Als twintiger was hij uitermate geboeid was door maatschappijgerelateerde zaken zoals nadenken over de noodzaak van een politieke revolutie of de mogelijkheid van een sociaal utopia. Dit veranderde gedurende de acht Siberische jaren naar een sterke gerichtheid op de sfeer van psychologie, ethiek en religie. Vooral het probleem van het existentiële lijden wordt treffend psychologisch geanalyseerd in de helden van zijn romans¹¹.

§ 4. DE HOOFDWERKEN: DE PERIODE 1860-71

Dostojevski werd als tweede deel van zijn straf, na de vier jaren dwangarbeid, een legerdienst opgelegd. Nadat Dostojevski opgeklommen was in militaire rang tot officier, was de weduwe Maria Isajeva bereid met hem te huwen. Samen met zijn echtgenote kreeg de auteur de toestemming terug te keren naar Sint-Petersburg, na een tienjarige verbanning. Al gauw vonden nieuwe verhalen hun weg naar publicatie in het door hem en zijn broer opgerichte tijdschrift *Tijd*. Het huwelijk met Maria was niet erg geslaagd. Dat blijkt uit Fjodors twee affaires tijdens reizen naar Europa. Tot de opera-actrice Alexandra Schubert voelde hij zich aangetrokken deels omdat haar ouders lijfeigenen waren. Dat voedde zijn overtuiging dat "Russia's salvation lay in the soil and the people¹²." Een tweede heftige romance, ditmaal met de feministe Polina Soeslova, voerde Fjodor tot in Parijs, Duitsland en Italië. Deze turbulente reis werd overschaduwed door onverantwoord gokgedrag¹³. De gokduivel zou Dostojevski tot 1871 in zijn macht houden en maken dat hem vele financiële schulden boven het hoofd hingen. Die hardnekkige verslaving vormde de aanzet tot een diepgaande reflectie op zelfdestructief gedrag. Dostojevski's onvermogen om met geld om te gaan, maakte dat hij dikwijls verhalen schreef onder grote tijdsdruk, zonder een vooraf opgesteld plan. Die onzekerheid over de afloop werkt treffend door in de psychologie van de karakters en verleent zijn boeken een unieke schrijfstijl¹⁴.

Het jaar 1864 vormt ongetwijfeld een mijlpaal in Dostojevski's leven. Twee overlijdens van naaste familieleden volgden kort op elkaar. In april stierf zijn vrouw Maria Isajeva nadat ze jarenlang aan een longaandoening had geleden. In juni overleed zijn broer Mikhail, waardoor van Dostojevski werd verwacht dat hij verantwoordelijkheid zou opnemen voor diens gezin¹⁵. Toch vond het filosofische boek *Aantekeningen uit het ondergrondse* zijn weg naar publicatie in Dostojevski's tijdschrift. In dit boek werd een radicale aanslag gepleegd op de westerse opvatting van rationaliteit.

De financiële lasten wogen te zwaar door en dwongen Dostojevski in 1865 tot een vlucht naar het buitenland, buiten het bereik van zijn schuldeisers. In Wiesbaden verspeelde hij hetgeen hem restte aan kapitaal op de goktafels. De ervaringen met kansspelen vonden hun neerslag in *De Speler*, geschreven in amper dertig dagen. De typiste Anna Grigoryevna Snitkina bood een grote hulp toen hij de deadline voor *De Speler* niet dreigde te halen. Tijdens het

¹¹ *Ibid.*, p. 53.

¹² S. L. ANDERSON, *On Dostoevsky* (Wadsworth Philosophers Series), Belmont, Wadsworth – Thomson Learning, 2001, p. 18-19.

¹³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴ G. S. MORSON, *Dostoevskii, Fëdor Mikhailovich*, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998) 114-119, p. 115.

¹⁵ D. DIRSCHERL, *Dostoevsky*, p. 57.

schrijfproces groeiden de werkpartners naar elkaar toe en de samenwerking liep uit op een huwelijk. Snitkina was een competente echtgenote die haar man veel steun bood. Ondanks het leeftijdsverschil van twee decennia, ontwikkelde zich een warme liefde tussen de echtgenoten. Het huwelijk ruimde initieel natuurlijk niet alle geldproblemen van de baan, zodat het koppel vier jaar door Europa rondzwierf¹⁶.

Tijdens de periode 1866 tot 1872 verschenen Dostojevski's drie hoofdwerken voorafgaand aan zijn meesterwerk *De broers Karamazov: Misdaad en straf* (1866), *De idioot* (1868) en *Boze geesten* (1872).

A. MISDAAD EN STRAF (1866)

Dit werk werd gepubliceerd in edities van de krant *De Russische Bode*. De student Raskolnikov pleegt een moord op een oude pandjesvrouw en onderzoekt theorieën om deze misdaad te rechtvaardigen. Daarbij worden vooral twee zwakke punten uit de utilitaristische moraalfilosofie geïllustreerd. Ten eerste beweert het utilitarisme dat een actie enkel kan beoordeeld worden op haar gevolgen. Dit druist in tegen een deontologische ethiek die de intentie als maatstaf voor een handeling neemt. Immanuel Kant vormt met zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* de belangrijkste representant van een deontologische ethiek. Ten tweede veronderstelt het utilitarisme een irrealistische alwetendheid van alle toekomstige gevolgen van een handeling. Doorheen Raskolnikovs innerlijke strijd blijkt dat een moord niet past in het schema van de hedonistische calculus, die als enig meetinstrument "het grootste nut voor het grootste aantal" kent¹⁷. Hoe mensen werkelijk hun leven inrichten laat zich dus niet vatten in de utilitaristische theorie.

Bovendien blijkt dat Raskolnikov, eerder dan zich te laten leiden door morele theorieën, op het moment van de moord in een verdwaasde geestestoestand verkeerde. Volgens Gary Saul Morson toont de roman zo het primaatschap van een psychologische geestgesteldheid aan boven de in de persoon ontwikkelde ethische opvattingen¹⁸.

B. DE IDIOOT (1868)

In *De idioot* inspireert Dostojevski zich op Christus voor zijn karakterisering van de figuur van vorst Mysjkin. Wolfgang Kasack verwoordt het als volgt: "Dostojevskis Fürst Myskin ist ein – wie der Autor selbst – von der heiligen Krankheit, der Epilepsie, Betroffener, ein von Gott geliebter Einfältiger mit einem absoluten Gehör für den Menschen in seinem Wert oder Unwert¹⁹."

¹⁶ S. L. ANDERSON, *On Dostoevsky*, p. 21-22.

¹⁷ G. L. KLINE, *Russian Religious Thought*, in N. SMART et al. (ed.), *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, dl. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 179-229, p. 186-187.

¹⁸ G. S. MORSON, *Dostoevskii*, p. 117.

¹⁹ W. KASACK, *Dostojevskij*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart* (1999) 957-960, p. 958.

C. BOZE GEESTEN (1872)

Dostojevski schreef deze politieke roman in Duitsland gedurende de Frans-Pruisische oorlog van 1870²⁰. De titel “Boze geesten” slaat op een gezelschap revolutionairen die de eenheid van het land bedreigen. Daarbij is het belangrijk aan te stippen dat Dostojevski zelf in revolutionaire kringen had vertoefd ten tijde van zijn betrokkenheid bij de Petrasjevskikring. Het hoofdpersonage van *Boze geesten*, Peter Verkhovensky, is gebaseerd op de nihilistische leider Sergej Nechajev, waarover in de toenmalige kranten werd bericht dat hij een moskovitische student vermoordde²¹. Doorheen de roman ontspint zich een kritiek op de utopisten. Zij denken immers louter deductief, vertrekkende van abstracte idealistische principes die hen voeren tot gevaarlijke sociale stellingnamen²². Bovendien lijkt Dostojevski ervan overtuigd dat een verleidelijk metafysische radicalisme geen wonderbare uitweg biedt uit socio-politieke impasses gekoppeld aan het autocratisch bewind van de tsaar. Dostojevski voelde blijkens *Boze geesten* aan welke dehumaniserende proporties een totalitair socialistisch systeem kon aannemen en voorspelde zo in zekere zin de terreur van het Sovjetregime van de 20^{ste} eeuw²³.

§ 5. DOSTOJEVSKI ALS GEVESTIGD ONDERDEEL VAN HET LITERAIRE LANDSCHAP: DE PERIODE 1871-1881

In 1871 keerde het gezin Dostojevski na Europese omzwervingen terug naar het thuisland, moedertje Rusland. Anna Snitkina's ordelijke en gedisciplineerde financiële beheer stelde het gezin in staat voortaan de zomer door te brengen op het landgoed in Staraja Russa in de provincie Novgorod²⁴. 's Winters huisde de familie in gehuurde kamers van Sint-Petersburg, opdat Dostojevski via contacten in de salons op de hoogte kon blijven van de recentste literair-culturele ontwikkelingen.

De faam die Dostojevski genoot door de publicatie van zijn grote romans, werd aangewend voor een ambitieus project. *Dagboek van een schrijver* was een maandelijks tijdschrift waarin literaire bijdragen verschenen. Dat maakte dat Dostojevski's bekendheid uitdeinde van de intelligentsia naar de gediversifieerde geletterde stadsbevolking en zelfs de afgelegen landeigenaars bereikte²⁵.

Vanaf 1878 bundelde Dostojevski al zijn krachten, die af en toe moesten gesterkt worden met een verblijf in een kuuroord, voor het schrijven van wat zijn ultieme en meest verheven roman zou worden. In *De broers Karamazov* culminereren verscheidene reeds verkende gebieden uit Dostojevski's oeuvre op sublieme wijze. Gary Saul Morson bemerkt dat Dostojevski een specifieke visie op goedheid ontvouwt. Goedheid ligt niet in het verrichten van grootse en spectaculaire heldendaden maar eerder in het stellen van kleine, bescheiden acties, die net als het mosterdzaadje kunnen uitgroeien tot grote vruchtdragende bomen. Parallel wordt het kwaad opgevat als kleine daden die dag na dag gesteld worden. Morson ziet in de roman

²⁰ S. L. ANDERSON, *On Dostoevsky*, p. 23.

²¹ J. FRANK, *Dostoevsky*, p. 601, 605.

²² G. S. MORSON, *Dostoevskii*, p. 117.

²³ W. KASACK, *Dostojevskij*, p. 958.

²⁴ S. L. ANDERSON, *On Dostoevsky*, p. 23.

²⁵ J. FRANK, *Dostoevsky*, p. 723.

geloof niet primair opgevat als een doctrine, maar als een levenswijze die zich telkens opnieuw waarmaakt. De beweging loopt niet van doctrine naar geloof, maar eerder omgekeerd. Geloof rijst op uit een goed leven en kan zo komen tot bevestiging van de doctrine, die de uitdrukkingvorm van religie vormt²⁶.

Een hoogtepunt in Dostojevski's levensloop is zeker zijn redevoering ter ere van de dichter Poesjkin op het Moskouse Poesjkinfestival tijdens het voorjaar van 1880. Er ontsponde zich op het festival een bittere rivaliteit met schrijver Ivan Toergenev over de interpretatie van Poesjkins leven. Toergenev situeerde Poesjkin eerder tegen de achtergrond van Europese literaire stromingen, Dostojevski aanzag Poesjkin als superieur aan de Europese dichters. Dostojevski's lofredde op Poesjkin maakte echter veruit de diepste indruk, wat bleek uit de reactie van de uitzinnig enthousiaste menigte toehoorders en de receptie in de kranten²⁷.

De populariteit die de Poesjkinrede Dostojevski opleverde, zinderde na tijdens de laatste maanden van zijn leven. Het eerste deel (van wat oorspronkelijk was opgevat om uit te groeien tot een trilogie) van *De broers Karamazov* werd afgewerkt. Na twee dagen met de dood geworsteld te hebben, overleed Dostojevski op 28 januari 1881.

²⁶ G. S. MORSON, *Dostoevskii*, p. 118.

²⁷ J. FRANK, *Dostoevsky*, p. 821.

II. SLAVOFIELE EN THEOLOGISCHE STROMINGEN IN HET 19^{DE}-EEUWSE RUSLAND

Om een goed zicht te krijgen op de theologische stromingen in het 19^{de}-eeuwse Rusland die een invloed uitoefenden op Dostojevski, is het raadzaam om enkele vooraanstaande denkers uit die periode te bespreken. Deze denkers plaatsten een aantal waarden centraal in hun Russisch bewustzijn: eenheid, universaliteit, conciliariteit (*sobornost*) en totaliteit (*tselnost*). Weinig aandacht ging daarbij uit naar de tegengestelden van deze waarden: verdeeldheid, kerktoerenmentaliteit, gerichtheid op zichzelf, fragmentatie. Meestal werden deze onwaarden onomwonden toegeschreven aan het Westen²⁸.

§ 1. IVAN KIREJEVSKI EN ALEKSEJ KHOMJAKOV

Ivan Kirejevski (1806-1856) geldt samen met Aleksej Khomjakov (1804-1860) als stichter van de slavofiele beweging²⁹. Kirejevski aanzag zichzelf als historicus en christelijke filosoof. Tijdens zijn reizen door Europa maakte hij kennis met de Duitse filosofen Schelling en Schlegel. Kirejevski huldigde een specifieke epistemologie. Kennis affecteert niet enkel gedachten maar het hele zijn. De kentheorie wordt verbonden aan het begrip *tselnost*, wat overeenkomt met volkomenheid van de geest. In deze kennis spelen esthetische en morele motieven mee alsook gevoelens van het hart³⁰. De eigenstandigheid tegenover de Westerse doctrinele opvatting van geloof is duidelijk.

Verder hadden slavofiele denkers een specifieke kijk op wat wij kennen als het ‘Oosters schisma’ van 1054. Het Westerse christendom zou zich toen afgescheurd hebben van de levende Oosterse kerk door de eenzijdige afkondiging van het dogma van het *filioque*³¹.

De verhouding tussen de confessies binnen het christendom plaatsen slavofielen in een dialectisch schema. Rooms-Katholicisme staat voor eenheid zonder vrijheid; Protestantisme belichaamt vrijheid zonder eenheid en bij wijze van synthese vertoont Russische Orthodoxie vrijheid in eenheid en eenheid in vrijheid³². De kerk fungeerde dus als een ‘spiritueel organisme’, dat historisch belichaamd werd door de Orthodoxe Kerk³³.

Khomjakov aanzag zijn eigen filosofie als een filosofie van vrijheid binnen het kader van geloof, rede en wil. Dat stelde hij tegenover het Westerse ontvluchten van de vrije wil door de categorie van noodzakelijkheid, zoals gerepresenteerd in de bureaucratie van het

²⁸ G. I. KLINE, *Russian Religious Thought*, p.180.

²⁹ Originele essays van deze auteurs vindt men in Engelse vertaling in A. S. KHOMIAKOV, I. V. KIREEVSKIJ & B. JAKIM, *On Spiritual Unity. A Slavophile Reader* (Esalen-Lindisfarne library of Russian philosophy), Hudson, Lindisfarne, 1998.

³⁰ G. I. KLINE, *Russian Religious Thought*, p. 183.

³¹ *Ibid.*, p. 181. In de eigen woorden van Kirejevski klinkt het als volgt: “Rome gave preference to abstract syllogism over sacred tradition, which is the repository of the common consciousness of the whole Christian World, and which holds it together in a living, indissoluble unity. [...] For how else could the Roman Church have become divorced from the Universal Church?”. Geciteerd in D. DIRSCHERL, *Dostoevsky*, p. 37.

³² G. I. KLINE, *Russian Religious Thought*, p. 182.

³³ K. GAVRILKIN, *Khomiakov, Aleksey S.*, in *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity* 1 (2011) 363-364, p. 364.

staatsapparaat³⁴. In zijn analyse was de Westerse Kerk gebouwd op theorieën die elkaar toch maar weerlegden. Dat de Westerse Kerk aldus haar ondergang tegemoet ging, was een overtuiging die ook leefde bij Dostojevski³⁵. Dostojevski pleitte onder invloed van slavofiele overtuigingen voor een herovering van Constantinopel op de moslims, aangezien de Russisch-Orthodoxe cultuur erfgenaam was van het Byzantijnse christendom³⁶.

Dostojevski werd naar het einde van zijn leven toe een steeds vuriger slavofiel. Centraal in zijn slavofilie stonden een overtuigd nationalisme, het beklemtonen van Ruslands excellentie en het onbegrip van West-Europa t.o.v. deze uitmuntendheid. Malcolm Jones argumenteert dat deze slavofiele sympathieën slechts tot op zekere hoogte doorklinken in Dostojevski's romans, maar dat geen enkel personage over de hele lijn deze sympathieën vertolkt³⁷. Dat Dostojevski zich daartoe niet liet verleiden, verklaart deels zijn blijvende waarde als groot literator.

§ 2. VLADIMIR SOLOVJOV

Vladimir Solovjov (1853-1900) was een voltijds filosoof, die heeft onderwezen aan de universiteiten van Moskou en Sint-Petersburg³⁸. Hij was een zeer universele denker, die net als Friedrich Hegel alle zaken die zich aandienen in de werkelijkheid rangschikte in een alomvattend systeem van wetenschap, filosofie en theologie³⁹. Solovjov ging aan de slag met de Platoonse triade van schoonheid, waarheid en goedheid. Het menselijke maken, waarin het principe schoonheid schuilt, wordt in gezuiverde vorm 'integrale creativiteit'. Het menselijke kennen, dat verwijst naar het principe waarheid, vindt zijn voltooiing in 'integrale kennis'. Het menselijke doen, dat cirkelt rond het principe goedheid, vormt in ultieme vorm de 'integrale samenleving'. Deze drie integriteiten verenigen elk in zich nog eens drie ondergeschikte entiteiten: 'integrale creativiteit' verenigt mystieke ervaring, artistieke kunst en technische kunst; 'integrale kennis' verenigt theologie, filosofie en wetenschap; 'integrale samenleving' verenigt kerk, staat en de economie⁴⁰.

David Cunningham past een analogie van de Triniteit die Solovjov ontleent aan de *Confessiones* van Augustinus van Hippo, toe op *De broers Karamazov*. De triade 'zijn, weten en willen' kan men volgens Cunningham betrekken op respectievelijk Dimitri, Ivan en Aljosja

³⁴ D. DIRSCHERL, *Dostoevsky*, p. 36.

³⁵ F. THIESS, *Dostojewski. Realismus am Rande der Transzendenz*, Stuttgart, Seewald Verlag, 1971, p.204. Frank Thiess benadrukt dat we niet te vlug moeten spreken over een directe invloed van een belangrijk denker als Khomjakov op Dostojevski. "Aus hundert Bächen wird kein Strom. Dostojewskis religiöse Welt hatte ihre Quelle in erschütternden und umwandelnden Erlebnissen, die sein inneres Bild von Christus bereits geprägt hatten, ehe ihm ein Buch Chomjakows bekannt wurde." *Ibid.*, p. 206.

³⁶ G. I. KLINE, *Russian Religious Thought*, p. 191-192.

³⁷ M. JONES, *Dostoevsky and the Dynamics of Religious Experience* (Anthem Russian and Slavonic Studies), London, Anthem Press, 2005, p. 9.

³⁸ Een aantal sleutelteksten van Solovjov zijn gecollecteerd in J. D. KORNBLATT, *Divine Sophia. The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov*. Including Annotated Translations by Boris Jakim, Judith Deutsch Kornblatt, and Laury Magnus, Ithaca, NY, Cornell University Press, 2009.

³⁹ Solovjovs religieuze metafysica en zijn filosofische onderbouwing van het christendom boden eind negentiende eeuw tegengewicht aan eenzijdigheden in de stromingen van het materialisme, positivisme en utilitarisme. "[T]here can be little doubt that Solovyev's sustained attempt to present a religious view of the World, to present Christianity in the form of philosophical reflection, made a powerful contribution to conferring intellectual respectability on a line of thought which was sharply opposed to materialism, positivism and utilitarianism." F. COPLESTON, *Russian Philosophy* (A History of Philosophy, 10), London - New York, Continuum, 2003, p. 206.

⁴⁰ G. I. KLINE, *Russian Religious Thought*, p. 209-210.

Karamazov. Dimitri leeft vooral naar wat zijn instincten hem ingeven, en existeert op het niveau van het brute zijn. Ivan is een ontwikkeld intellectueel die op een rationele manier tracht tot kennis te komen over onder meer het godsbestaan. Aljosja verlaat op aanvraag van zijn leermeester starets Zosima het klooster, trekt de wereld in en stelt zo een wilsact⁴¹.

Solovjov liet zich gedurende de jaren 1880 opmerken als een voortrekker van de oecumenische beweging. Hij boog het slavofiele idee van de speciale missie die Rusland zou vervullen in de wereldgeschiedenis om tot een voortrekkersrol voor Rusland in het project tot verzoening van de Latijnse en de Orthodoxe Kerk. In de nieuwe eenheid zou zelfs een plaats zijn voor de paus. Doorheen die positie zette hij zich af tegen Dostojevski's slavofiele opvatting van een spirituele superioriteit van het Byzantijnse christendom⁴². De instantie paus kon op geen enkele sympathie rekenen van de Orthodoxe Dostojevski en de pauselijke onfeilbaarheid onthaalde hij op onbegrip.

⁴¹ D. S. CUNNINGHAM, *The Brothers Karamazov as Trinitarian Theology*, in G. PATTISON & D. O. THOMPSON, *Dostoevsky and the Christian Tradition* (Cambridge Studies in Russian Literature), Cambridge, Cambridge UP, 2008, 134-155, p. 143.

⁴² *Ibid.*, p. 213.

III. THEOLOGISCHE INTERPRETATIES VAN DOSTOJEVSKI

In de tijdspanne van 130 jaar vanaf het overlijden van Fjodor Dostojevski tot heden hebben velen zich gewaagd aan een interpretatie van de religieuze inhoud in zijn werk. We zullen er daarvan enkele van de meest recente uitlichten, te beginnen met Wil van den Bercken in zijn recente boek *Christian Fiction and Religious Realism in the Novels of Dostoevsky* uit 2011. Deze Dostojevskikenner studeerde eerst Slavische talen en literatuur in Utrecht en in Sint-Petersburg en nadien bekwaamde hij zich in de theologie binnen de orde van de Franciscanen. Zijn gedegen kennis van het Russisch brengt hem in een bevoorrechte positie om met authentieke Russische literatuur aan de slag te gaan. Paragraaf twee en drie bieden een weergave van hoe van den Bercken zijn concept religieus realisme toepast respectievelijk op *De legende van de Grootinquisiteur* en op de figuur van starets Zosima. Van den Bercken onderscheidt drie kenmerken in *De Legende*: een ironische verhaaltechniek, een anti-iconografische weergave van Christus en een indirecte omgang met Jezus' boodschap. In zijn bespreking van Zosima's spiritualiteit geeft van den Bercken twee kernthema's: een houding van niet-veroordeling en een besef dat iedereen schuldig is voor alles en iedereen. De vierde paragraaf laat Diane Oenning Thompson aan het woord over referenties naar de Bijbel in Dostojevski's literaire werken. In een vijfde paragraaf confronteren we de denkpijles van van den Bercken, Margaret Ziolkowski en Thompson over de invloed van de kenotische traditie in Dostojevski's romans. Tenslotte behandelt de zesde paragraaf de vraag naar de betekenis van het Orthodoxe christendom in Dostojevski's romans.

§ 1. WIL VAN DEN BERCKEN: RELIGIEUS REALISME.

Professor van den Bercken, slavist en theoloog, beperkt zich tot de vijf grote romans, wat impliceert dat niet-literaire geschriften buiten beschouwing worden gelaten. Hij stelt in de inleiding dat zijn studie gebaseerd is op “a balanced method of literary analysis and theological evaluation of the texts, avoiding the free theological association and the hermeneutical mixing with the non-literary writings of Dostoevsky, that characterize many studies of religious themes in Dostoevsky's novels.⁴³” Daarbovenop moet een distinctie aangebracht worden tussen enerzijds de verschillende posities inzake religie van de personages en anderzijds de persoonlijke overtuiging van de auteur. De schrijver kan zich zo in zekere zin verbergen achter de verschillende personages die hij creëert. Net in die narratieve communicatiewijze schuilt een grote literaire kracht⁴⁴.

⁴³ Van den Bercken bedoelt met “vrije theologische associatie” de accaparatie van Dostojevski in de eigen religieuze overtuiging van de interpretator waardoor Dostojevski gereduceerd wordt tot een representant van de eigen denominationele positionering, bijvoorbeeld katholiek, protestants of orthodox. W. VAN DEN BERCKEN, *Christian Fiction and Religious Realism in the Novels of Dostoevsky* (Anthem Series on Russian, East European and Eurasian Studies), London, Anthem Press, 2011, p. ix.

⁴⁴ *Ibid.*, p. x.

Van den Bercken benoemt de omgang met godsdienst in Dostojevski's romans als *religieus realisme*. De term realisme duidt niet op een beschrijving van christendom in een bepaalde historische periode of geografische setting. Dit realisme wordt wel gesitueerd in de radicale oproep die uitgaat van de romans aan de lezer om in religieuze vraagstukken zelf een standpunt in te nemen. Daarnaast is het beschreven geloof realistisch vanwege de ethische component die onlosmakelijk verbonden is met geloof⁴⁵. Wie echt gelooft kan zich in deze optiek bijvoorbeeld onmogelijk neerleggen bij het onschuldig lijden van een kind.

In de analyse van van den Bercken is er in Dostojevski's romans slechts een onbeduidende rol weggelegd voor de Orthodoxe Kerk. Dostojevski verheerlijkt de Orthodoxe Kerk niet door te vervallen in beschrijvingen van de aanschouwing van iconen, mysterieuze Paasvieringen of de onweerstaanbaarheid van de liturgie⁴⁶. Zelfs in zijn beschrijving van het kloosterwezen in *De broers Karamazov* wordt een idealisering verhinderd door intriges tussen de monniken⁴⁷. Dat Dostojevski zich niet waagt aan een overdreven verheerlijkende beschrijving van de Orthodoxe liturgie, kan vreemd lijken wanneer men zijn slavofiele beschouwingen over het natuurlijke geloof van het Russische volk elders in de romans in ogenschouw neemt⁴⁸. Er laat zich dus een discrepantie opmerken tussen slavofiele verheerlijkingen van de natuurlijke religie van de Rus enerzijds en het slechts sporadisch beschrijven van de Russische Staatskerk anderzijds.

Van den Bercken herkent in Dostojevski's afwijzing van een focus op externe religieuze gedragingen een meer fundamentele gerichtheid op kernaspecten van het christelijk geloof. Enige van die kernelementen die van den Bercken selecteert op basis van verschillende personages zijn: vertrouwen op God, de verwevenheid van geloof en vrijheid, medelijden, berouw, schuldbesef, actieve liefde, dankbaarheid voor de schepping, bewust zijn van de kracht van het kwade. Zulke waarden contrasteert van den Bercken met statische gegevens als liturgie, dogma, heiligenverering en hiërarchische structuren die primeren in de praktijk van de Kerk. Het literaire geloof in de Dostojevskiaanse romans concentreert zich met andere woorden eerder op de bijbel dan op de Kerk⁴⁹. Door zich niet in te passen in de officiële kerkstructuur, groeit dit literaire geloof zelfs uit tot een trans-denominatieve vorm van christendom⁵⁰.

Aan een dergelijke karakterisering van Dostojevski's christendom als bijbels, voegt van den Bercken de invloed van het slavofiele denken toe. We vermeldde al dat van den Bercken zich in zijn analyse wenst te beperken tot Dostojevski's literaire werken. Hij wil een duidelijke opdeling maken tussen Dostojevski als slavofiel in zijn niet-literaire werken als *Dagboek van*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁶ Deze afwezigheid van typisch Orthodoxe elementen valt ook Malcolm Jones op: "it is extremely odd that the traditional corporate life of the Church, with its liturgy, its dogma, its regular observance of its rituals and sacraments, plays such a slight role". Zie M. JONES, *Dostoevsky*, p. 22.

⁴⁷ John Dunlop geeft een degelijke biografische beschrijving van starets Amvrozi, een figuur die inspiratie verleende aan Dostojevski's starets Zosima in *De broers Karamazov*. J. B. DUNLOP, *Staretz Amvrosy. Model for Dostoevsky's Staretz Zossima*, Belmont, MA, Nordland, 1972.

⁴⁸ W. VAN DEN BERCKEN, *Christian Fiction*, p. 13.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 14. Ook Malcolm Jones geeft een opsomming van een aantal gedeelde waarden die Dostojevski deelde met de omringende christelijke wereld: "there are Christian seeds which take root in the soil of Dostoevsky's world (the ideals of humility, compassion, forgiveness, active Christian love, the idea of accessibility of truth to the childlike mind, belief in a demonic principle which can take on a personalized form, belief that God is to be found in oneness with his creation, acceptance that God is not always just to the righteous on this earth, belief in spiritual rebirth and personal immortality, and the saving power of the suffering servant). Zie M. JONES, *Dostoevsky*, p. 52.

⁵⁰ W. VAN DEN BERCKEN, *Christian Fiction*, p. 16.

een schrijver en Dostojevski als romancier. Beginnen bij Dostojevski's journalistieke werk om de behandeling van religieuze thema's in de romans beter te verstaan, is in van den Berckens optiek een veelgemaakte fout, onder meer aangezien de verhaaltechniek in de romans werkt via tegengestelde meningen die elkaar uitdagen. Ook in de romans kan men ideologische beschouwingen over Rusland best loskoppelen van andere christelijke thema's⁵¹.

§ 2. VAN DEN BERCKENS LEZING VAN DE LEGENDE VAN DE GROOTINQUISITEUR

De legende van de Grootinquisiteur treffen we aan in hoofdstuk 5 van *De broers Karamazov*. Van den Bercken analyseert op het literaire vlak drie stijlkenmerken in zijn hoofdstuk *Literary Irony and Theological Seriousness* over 'De Legende van de Grootinquisiteur'. Ten eerste is er ironie in de vertelwijze, ten tweede is er een anti-iconografische voorstelling van Christus en ten derde wordt Jezus' boodschap hoofdzakelijk op een indirecte manier weergegeven. Wat de ironie betreft, waarschuwt Ivan zijn broer Aljosja een aantal keer dat zijn gedicht aanleiding kan geven tot lachen. De nochtans zeer ernstige 'Legende', wordt herhaaldelijk onderbroken door spot vanwege de bedenker Ivan. Ivan presenteert zijn 'Legende' op een schijnbaar luchtige, nonchalante manier. Van den Bercken merkt terecht op dat hierin een door Dostojevski veel gebruikte verteltechniek oplicht. Serieuze ideeën worden steeds in contrast geplaatst met de omgeving of personen waarin zij uitgesproken worden⁵². De dronkenman Marmeladov die in *Misdaad en Straf* zijn betoog ontwikkelt op café is hiervan een uitstekend voorbeeld.

Een tweede kenmerk in de literaire stijl is de anti-iconografische voorstelling van Jezus. Jezus wordt niet bij naam genoemd, er wordt steeds naar hem gerefereerd met 'Hij'. Christus wordt dus niet benaderd via verheven titels als 'Zoon van God'. Afgebeeld op Orthodoxe iconen wordt Christus aanschouwd als Christus Pantocrator of als rechter op de dag des oordeels. De Jezus die daarentegen naar voor komt in 'De Grootinquisiteur' is een medelijdende heler die tussen zijn volk staat. Hij is geen verheerlijkte Christus, eerder een kenotische Christus die opnieuw, zoals in Filippenzen 2,7, het bestaan van een slaaf heeft aangenomen. De enige twee woorden die Hij spreekt zijn het Aramese 'Talitha koem', wat wil zeggen 'meisje, ik zeg je, sta op', naar het Bijbelvers Marcus 5, 41⁵³.

Het derde stijlkenmerk is de indirecte methode waarmee Christus benaderd wordt. Buiten het 'Talitha koem' wordt Jezus niets in de mond gelegd, waardoor een creatieve ruimte vrijkomt met een verpletterende stilte. Zo vermijdt Dostojevski om eigen theologische voorstellingen op te dringen aan Jezus, en blijft Jezus in 'De Grootinquisiteur' enkel een literaire figuur. Door die specifieke verteltechniek is Dostojevski in staat toch een boodschap van Jezus te laten uitgaan, zij het dat deze wordt uitgesproken door zijn tegenstander de Grootinquisiteur. Net in wat de Inquisiteur bekritiseert in Jezus' boodschap kan de lezer de krachtlijnen van de literair vormgegeven Jezus herkennen. Jezus doorbreekt zijn stilzwijgen

⁵¹ *Ibid.*, p. 17.

⁵² *Ibid.*, p. 84-85.

⁵³ *Ibid.*, p. 85-86.

slechts met één betekenisvol gebaar: hij geeft een kus aan de Grootinquisiteur. Van den Bercken interpreteert dit gebaar als een teken van vergeving gericht aan de Kerk⁵⁴.

§ 3. VAN DEN BERCKENS VISIE OP DE SPIRITUALITEIT VAN STARETS ZOSIMA

Naast de *Legende van de Grootinquisiteur* vinden we een tweede grote omgang met religie in hoofdstuk 6 van *De broers Karamazov*, een hoofdstuk gewijd aan een biografie van starets Zosima. Doorheen Dostojevski's karakterisering van Aljosja duiken – in de analyse van van den Bercken – twee kernthema's op uit zijn literaire christendom. Een eerste kernthema is een niet-veroordelende houding gericht naar anderen, ongeacht hun levensstijl en daden. Het tweede kernthema ligt in het besef dat iedereen schuldig is voor alles en iedereen. Aan dat grote schuldbesef – zo bemerkt van den Bercken – koppelt Dostojevski Gods vergevingsgezindheid. Achterliggend is het christelijke vertrouwen dat elke mens gelijk is voor God, waaruit een hechte broederschap van de mensengemeenschap zal ontspringen. Dostojevski twijfelde eraan of deze algehele broederschap reeds op aarde zou ingesteld worden of slechts in de hemel tot stand zou komen⁵⁵.

Van den Bercken werkt vervolgens de twee aangehaalde karakteristieken van Zosima's spiritualiteit verder uit als de facetten actieve liefde, binnenwereldse betrokkenheid, universele liefde en nadruk op de Bijbel. Zosima verduidelijkt in een gesprek met de weduwe Khokhlakova dat actieve liefde niet gelegen is in een abstracte bejubeling van iemands liefde voor de mensheid, maar eerder in de concrete goede daden aan individuen. Iemand die luidkeels zijn utopische liefde voor de gehele mensheid verkondigt, kan immers in sommige gevallen erg onverdraagzaam zijn voor zijn concrete naaste. Van den Bercken ontdekt bij Zosima een koppeling van actieve liefde voor de naaste aan een geloof in onsterfelijkheid. Enkel wie gelooft in de onsterfelijkheid van de ziel, kan komen tot een zich wegschenkende liefde. Dostojevski laat Ivan Karamazov immers zeggen dat “alles is geoorloofd als er geen onsterfelijkheid is”⁵⁶.

Een tweede kenmerk dat van den Bercken onderscheidt in Zosima's spiritualiteit is de opdracht die Aljosja ontvangt van zijn starets Zosima om binnenwerelds betrokken te zijn. Zosima draagt zijn pupil uitdrukkelijk op het klooster te verlaten, te reizen en te huwen. Pas na het opdoen van die levenservaring kan eventueel een bestaan als monnik volgen. Van den Bercken ziet hierin een duidelijke bemoediging van Zosima tot dienst aan de wereld, wat contrasteert met de traditionele, eerder afkeurende houding van het Orthodoxe monnikendom tegenover de wereld. Binnenwereldse activiteit staat in Zosima's spiritualiteit op gelijke hoogte met het teruggetrokken bestaan in een klooster⁵⁷.

Een derde eigenschap van Zosima's spiritualiteit is volgens van den Bercken de universele liefde. Die vloeit voort uit het besef dat iedereen schuldig is voor iedereen en alles op aarde⁵⁸. Dat schuldbesef spreekt Zosima in zijn jeugdijaren uit op een receptie, nadat hij een duel

⁵⁴ *Ibid.*, p. 87-88.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 64-65.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 66-67.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 67-68.

⁵⁸ Dat grote schuldbesef kan volgens Rowan Williams leiden tot een ervaring van het leven als een paradijs, zoals Zosima's broer Markel het bejubelde op het einde van zijn leven. Maar een schaduwzijde van de mogelijke weg ten

aanging om een vrouw. Van den Bercken bemerkt een verbinding van collectieve schuld met sociale onrechtvaardigheid. Het heil ligt eerder in een christelijke heroriëntering van waarden dan in progressieve, socialistische theorieën⁵⁹.

Nadruk op de Bijbel vormt voor van den Bercken een vierde kenmerk van Zosima's religieuze profiel. Die nadruk op de Schrift is een kenmerk van de Protestantse traditie met zijn beginsel van het *sola scriptura*. In zijn jeugdherinneringen verwijst Zosima naar het boek Job. De Bijbel wordt door Zosima geprezen omdat het een beeldhouwwerk is van de wereld en de mens. Daaruit trekt van den Bercken de conclusie dat Dostojevski vooral een antropologisch gericht christendom aanhangt, dat meer aandacht heeft voor de mysterieuze zijde van de mens dan voor een transcendente verwijzing⁶⁰.

§ 4. DIANE OENNING THOMPSON: HET BIJBELSE WOORD

Diane Oenning Thompson geeft les aan het departement Slavische studies van de universiteit van Cambridge. Samen met George Pattison is ze redacteur van *Dostoevsky and the Christian Tradition*, waaraan zij het artikel *Problems of the Biblical Word in Dostoevsky's Poetics* bijdroeg.

'Het Bijbelse woord' in de titel van Thompsons bijdrage slaat op elke rechtstreekse of onrechtstreekse referentie naar een stuk tekst uit de Bijbel, onder de vorm van een situatieschets, een gedachte, een symbool, een spreekwoord enz. Aangezien Dostojevski in zijn literatuur gebruik maakte van het Bijbelse woord, rangschikt Thompson hem onder het label christelijke kunst. Toch was het voor Dostojevski onmogelijk om op dezelfde verkondigende wijze te spreken over het Bijbelse woord als er in de Bijbel zelf gebeurt. De opkomst van gesecculariseerde verhalen en aanvallen op het christelijke begrip van universele waarheid, verhinderden immers een directe verkondiging van het heilige en gezaghebbende woord. Thompson schaaft zich achter de invloedrijke Dostojevski-interpretator Michail Bakhtin, die werkzaam was gedurende het eerste driekwart van de 20^{ste} eeuw. Vooral Bakhtins begrip polyfonie en een toepassing ervan, de tweestemmige gesprekken, aanziet Thompson als Dostojevski's kenmerkende omgangsvorm met het Bijbelse woord⁶¹.

We schetsen in wat volgt exemplarisch hoe Thompson haar theoretisch kader toepast op een dialoog tussen Ivan Karamazov en de knecht Smerdjakov in *De broers Karamazov* nadat de vadermoord voltrokken is. Op een bepaald ogenblik tijdens het zeer gespannen gesprek maakt Smerdjakov gewag van de aanwezigheid van een derde persoon in de kamer, die hij aanduidt als

leven moet in acht genomen worden. Zosima krijgt een casus voorgeschoteld van een bezoeker die jaren geleden een passionele moord pleegde op een vrouw. Een onschuldige werd echter in zijn plaats veroordeeld. Zosima adviseert de radeloze bezoeker een publieke schuldbekentenis te doen, met als vermaning "huiiveringwekkend is het te vallen in de handen van de levende God" (Hebr 10,31; Nieuwe Bijbelvertaling). De bezoeker doet effectief een publieke bekentenis, waarna hij door de gemeenschap als een krankzinnige wordt beschouwd. Waar het om draait is dat de bezoeker door zijn schuldbekentenis bereid is zijn hele reputatie en opgebouwde sociale krediet op te offeren. Williams aanziet het motief van schuldbesef voor alles en iedereen als een rode draad die verweven is doorheen de ganse roman. Zie R. WILLIAMS, *Dostoevsky. Language, Faith, and Fiction*, Waco, TX, Baylor University Press, 2008, p. 162-164.

⁵⁹ W. VAN DEN BERCKEN, *Christian Fiction*, p. 70-72.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 74.

⁶¹ D. O. THOMPSON, *Problems of the Biblical Word in Dostoevsky's Poetics*, in G. PATTISON & D. O. THOMPSON (ed.), *Dostoevsky and the Christian Tradition* (Cambridge Studies in Russian Literature), Cambridge, Cambridge UP, 2008, 69-99, p. 69-70.

God zelf. Terwijl de moord wordt uitgesproken, wordt op een of andere manier de aanwezigheid van God gevoeld. Die aanwezigheid structureert zelfs de dialoog. Thompson gebruikt de terminologie van Bakhtin wanneer de invloed van de Derde op het gesprek een ‘verborgen dialoog’ wordt genoemd. Voor even doet Ivan beroep op God als zijn getuige waardoor zijn bekende uitspraak “alles is geoorloofd als er geen God of onsterfelijkheid bestaat” kort opgeheven wordt. De knecht Smerdjakov kon met het geroofde geld een nieuw leven begonnen zijn. Toch zette hij niet die stap. Blijkbaar had – in Thompsons analyse - een deel van het Bijbelse Woord toegang verkregen tot zijn ziel, waar zich een strijd ontspinde tussen God en de duivel. Smerdjakovs verdorven bestaan is geschikt voor een vergelijking met Judas Iskariot. Naar analogie met Judas, verraadt ook Smerdjakov zijn meester in ruil voor geld, geeft hij een afgesproken teken (een geheim kloppen op de deur), ontdoet zich van het bloedgeld en hangt hij zich op uit wroeging⁶².

§ 5. HET MOTIEF VAN DE KENOTISCHE CHRISTUS BIJ DOSTOJEVSKI

Van den Berckens karakterisering van Christus in *De Legende van de Groot-Inquisiteur* als zijnde fundamenteel kenotisch, wat hij contrasteert met een iconografische weergave van Christus, verdient verdere uitdieping. Zoals we zullen zien geeft niet iedere interpretator eenzelfde invulling aan het begrip ‘kenotisch’. Inderdaad, het begrip ‘kenotisch’ is een vlag die vele ladingen dekt. Van den Bercken bespreekt de kenmerken van de kenotische Christus in *De Legende* vooral op negatieve wijze, door te omschrijven hoe Christus niet wordt afgebeeld. *De Legende* geeft het beeld van een Christus zonder de vernislaag van dogma en cultus, die een grote afstand creëert tussen eenvoudige gelovigen en de verheerlijkte Zoon van God. Van den Bercken koppelt de kenotische Christus aan een denominationele beschouwing. Een iconografische, verheven Christus is in zijn optiek kenmerkend voor Orthodoxie, terwijl een kenotische, menselijke Christus veel sterker benadrukt wordt in de Katholieke en Protestantse traditie⁶³.

Een tweede omgang met de karakterisering ‘kenotisch’ vinden we bij Margaret Ziolkowski, die in Pattison en Thompsons boek een heel artikel wijdt aan de kenotische traditie⁶⁴. In navolging van George Fedotov omschrijft zij de eigenschap kenotisch in de kloostertraditie als “imitative of Christ’s extraordinary humility⁶⁵”. Onmiddellijk trekt Ziolkowski een scheidingslijn tussen het denken over kenose door Russische monniken in de periode van de 11^{de} tot de 19^{de} eeuw en een verdere Europese reflectie op kenose in de 19^{de} eeuw. Waar Russische monniken onder kenose een onophoudelijke zelfvernedering en nederige houding verstonden, spitsen 19^{de}-eeuwse denkers kenose toe op een onmogelijkheid van het samengaan van een goddelijke en menselijke component in Jezus⁶⁶. Russische monniken beroepen zich vooral op Fil 2, 3-5: “Geef niet toe aan partijzucht en ijdelheid, maar beschouw in alle nederigheid de ander als hoger dan uzelf. Laat niemand alleen zijn eigen belangen

⁶² *Ibid.*, p. 88-91.

⁶³ W. VAN DEN BERCKEN, *Christian Fiction*, p. 86.

⁶⁴ M. ZIOLKOWSKI, *Dostoevsky and the Kenotic Tradition*, in G. PATTISON & D. O. THOMPSON, *Dostoevsky and the Christian Tradition* (Cambridge Studies in Russian Literature), Cambridge, Cambridge UP, 2008, 31-40.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 33.

behartigen, maar ook die van de anderen. Die gezindheid moet onder u heersen die ook in Christus Jezus was.⁶⁷” (Willibrordvertaling) Een aantal kenmerken waar volgens Ziolkowski Dostojevski in zijn ontmoeting met monniken uit het Optina Poesjtinklooster kennis mee maakte waren zelfvernederend, een sterke terughoudendheid om zichzelf enige kerkelijke eer toe te kennen en een ontkenning van de eigen spirituele autoriteit⁶⁸. Vervolgens plaatst Ziolkowski de monnik Zosima uit *De Broers Karamazov* hoofdzakelijk in de kenotische traditie, wat zich uit in zijn nederigheid. Toch valt dit moeilijk te rijmen met Zosima’s uitgesproken nationalisme⁶⁹.

Een derde visie, ditmaal van Diane Oenning Thompson, ziet de kenotische Christus van Ivan Karamazov in *De broers Karamazov* als te menselijk voorgesteld. Die voorstelling wortelt in het 19^{de}-eeuwse denken dat Jezus reduceerde tot een ethisch figuur, een bevlogen idealist, een groot man⁷⁰. Hier rijst een groot soteriologisch probleem: als Christus enkel menselijke en geen goddelijke capaciteiten heeft, is de heilszekerheid van de mens niet gewaarborgd. Enkel een vereniging van een goddelijke en een menselijke component in Christus kan verlossing bieden.

§ 6. IN HOEVERRE IS DOSTOJEVSKI ORTHODOX?

In hoeverre Dostojevski Orthodox is, is zonder meer een hamvraag binnen een theologische lezing van Dostojevski. Mijns inziens is het opvallend hoe de interpretator van den Bercken Dostojevski’s christelijk geloof vooral situeert als losstaand van een specifieke confessie. Zo omschrijft van den Bercken het christendom van monnik Paisy in *De broers Karamazov* als trans-ecclesiologisch. Monnik Paisy refereert immers naar de Kerk als naar ‘het hele’⁷¹. Ook in de inleiding op zijn boek *Christian Fiction and Religious Realism* bestempelt hij Dostojevski’s christendom als “not connected with institutional forms of religion”⁷².

Een gelijkaardige stem weerklinkt bij Avril Pyman. Zij wijst op een eigenstandige positie die Dostojevski inneemt binnen zijn Orthodoxe context. Pyman benadrukt de twijfel van de jeugdige Dostojevski om de superioriteit te zien van Orthodoxe waarden boven die van het verlichte agnosticisme. Dostojevski was niet primair geïnteresseerd in de Orthodoxe Kerk, als wel gericht op Christus zelf. Een interessant element in Pymans argumentatie is dat nagenoeg alle ‘sub-teksten’ waarop Dostojevski zich baseerde, ofwel dateren van voor het Oosters schisma in 1054 (het boek Job, het Evangelie, de kerkvaders, liturgische teksten) ofwel een West-Europese oorsprong hebben (Shakespeare, George Sand, Friedrich Schlegel, Honoré de Balzac,...)⁷³. Pyman duidt Dostojevski’s retraite in het Optina Poesjtinklooster, naar aanleiding van het overlijden van zijn zoontje Aljosja, als een bewuste inspanning en weldoordachte poging tot vereenzelviging met het geloof van zijn geboortegrond Rusland. Aldus wordt

⁶⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 35.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 38.

⁷⁰ D. O. THOMPSON, *Problems of the Biblical Word*, p. 91.

⁷¹ W. VAN DEN BERCKEN, *Christian Fiction*, p. 71.

⁷² *Ibid.*, p. ix.

⁷³ A. PYMAN, *The Prism of the Orthodox Semiosphere*, in G. PATTISON & D. O. THOMPSON, *Dostoevsky and the Christian Tradition* (Cambridge Studies in Russian Literature), Cambridge, Cambridge UP, 2008, 103-115, p. 106-107.

Dostojevski door Pyman gesitueerd binnen de *pochvennichestvo*, ofwel de geboortegrondbeweging⁷⁴.

Er heerst duidelijk een spanning onder de interpretatoren over de vraag in hoeverre Dostojevski strikt Orthodox was. Die interpretatoren die Dostojevski niet als Orthodox aanvaarden, zijn steeds verplicht een distinctie aan te brengen tussen religie in zijn literaire werken en in zijn journalistieke geschriften, waar een slavofiele invloed onloochenbaar is. Binnen de slavofiele stroming bekleedt het Orthodox geloof immers een voorkeurspositie⁷⁵. Wel wordt in deze vorm van authentieke Orthodoxe geloof gereageerd tegen de toenmalige feitelijke versmelting van Staat en Kerk.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 108-109.

⁷⁵ Deze slavofiele intuïtie wordt ook opgemerkt door Malcolm Jones: "Indeed, like his Slavophile contemporaries, Dostoevsky was himself obsessed by the idea that one could not be a true Russian without being Orthodox". Zie M. JONES, *Dostoevsky*, p. 69.

BESLUIT

Als vertrekpunt voor de conclusie nemen we de vraag of Dostojevski's christendom nu uitiem ressorteert onder de Orthodoxe geloofsstrekking of niet. Zoals blijkt uit de religieuze biografie in het eerste hoofdstuk, genoot Dostojevski zijn opvoeding in een uitgesproken Orthodoxe leefwereld. Vooraleer we Dostojevski echter te vlug categoriseren op basis van zijn opvoeding, moet gewezen worden op een aantal elementen in de geloofsbeleving die uit zijn romans naar boven komen en die dissonant klinken met een strikt Orthodoxe inslag. Twee zulke elementen zijn een gerichtheid op de Bijbel en een focus op Christus. Dit wordt onderschreven zowel door Dirscherl als door van den Bercken⁷⁶.

In een korte vergelijking ondernemen we een poging tot het taxeren van welke programmapunten in Dostojevski's christendom al dan niet aansluiten bij een hedendaagse beleving van West-Europese katholieken, zonder aan die beleving een absolute uniformiteit te willen opdringen. De kenotische traditie, geworteld in het Russische monnikendom, en slavofiele sympathieën zijn zonder meer ver van ons verwijderd. Dostojevski's gerichtheid op de Heilige Schrift is een tweesnijdend zwaard. Enerzijds zullen christenen steeds geneigd zijn om te vertrekken van het belang van de Bijbel als blijvende bron voor het geloofsleven. Anderzijds is het verabsoluteren van de Bijbel een protestantse karakteristiek en zullen katholieken ook het gezag van Traditie en *magisterium* erkennen. Dostojevski hecht niet veel belang aan de bemiddeling van de Orthodoxe Kerk.

Die alomtegenwoordigheid van het Bijbelse woord in de achtergrond van Dostojevski's romans wordt treffend aangetoond in Thompsons bijdrage. Daarin wordt duidelijk dat Dostojevski niet meer rechtstreeks kon verkondigen zoals wel gebeurt in het gezaghebbende Bijbelse woord. Dostojevski presenteert geen absoluut metafysisch discours over het godsbestaan en zijn ethische implicaties maar combineert stem en tegenstem inzake religieuze argumenten. Zo ontsnapt Dostojevski aan het fixeren van een religieuze waarheid gebaseerd op de eigen particuliere ervaring, die onderhevig is aan de tijd. De Bijbel transformeert de inzichten van christenen en roept hen op tot een bekering. Tot slot stel ik dat daarin ook de grote kracht van Dostojevski schuilt, dat hij de lezer dwingt tot een eigen positie over geloof, wat van den Bercken 'religieus realisme' noemt⁷⁷. Daaraan gekoppeld moet deze positiebepaling leiden tot een betrokkenheid in de wereld, zoals starets Zosima zijn pupil Aljosja een zending in de wereld opdroeg.

⁷⁶ Dirscherl erkende deze twee gerichtheden in het eerste, biografische hoofdstuk, derde paragraaf van dit werk; van den Bercken werkt ze uit in verband met de spiritualiteit van starets Zosima.

⁷⁷ W. VAN DEN BERCKEN, *Christian Fiction*, p. 11.